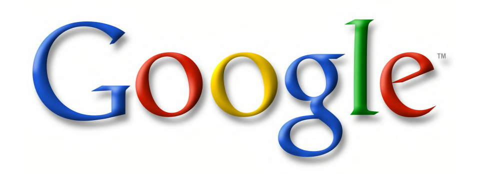


Über die anfänge der selbstbiogra... und ihre entwicklung ...

Friedrich von Bezold




Digitized by Google




Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter.

Rede
beim Antritt des Prorektorats

der

Königlich Bayerischen

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

am 4. November 1893 gehalten

von

Dr. philos. Friedrich von Bezold,
K. ordentl. Professor der Geschichte.



Erlangen.
K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn).
1893.




Kollegen! Kommilitonen! Hochansehnliche Versammlung!

Wenn ich es unternehme, dem Ursprung der Selbstbiographie und ihrer Entwicklung bis in die späteren Jahrhunderte des Mittelalters nachzugehen, so gilt dieses Bemühen einer Literaturgattung, die allerdings in den weitesten Kreisen eine rein menschliche Teilnahme erweckt, von der historischen Forschung aber mit sehr berechtigtem Misstrauen betrachtet wird. Man hat sie wohl als psychologische Poesie bezeichnet, um ihren geringen Wert neben andern Formen historischer Überlieferung hervorzuheben. Inwieweit freilich und ob überhaupt eine Selbstbeobachtung im streng wissenschaftlichen Sinn möglich sei, darüber zu entscheiden ist nicht unsere Aufgabe [1]). Für uns genügt es, dass eine Reihe auserlesener Geister sich damit befasst hat, vor sich und andern ihr eignes Denken und Fühlen zu offenbaren, ihr eignes Herz und seine Geschichte zu enträtseln. Ich brauche nur an Namen wie Petrarka, Rousseau, Goethe zu erinnern. Denn hier soll eben nicht die gewaltige Literaturmasse der Memoiren oder Denkwürdigkeiten ins Auge gefasst werden, die sich vornehmlich mit den äusseren Schicksalen ihrer Verfasser, mit ihrer Teilnahme am öffentlichen Leben, mit den Persönlichkeiten bedeutender Zeitgenossen beschäftigen. Die Selbstbiographie im engeren Sinne hat es vor allem mit der inneren Entwicklung ihres Helden zu tun; sie ist nicht nur Rückschau auf das Durchlebte, sondern zugleich und vorwiegend Innenschau. Einer ihrer berühmtesten Vertreter, J. J. Rousseau, hat es gewagt, sich geradezu als ihren Urheber vorzustellen. Aber seine Bekenntnisse, die er als ein Werk ohne Beispiel und ohne Nachahmer einführt, verraten schon in ihrem Titel und vollends in ihrem Grundgedanken die Abstammung von den Konfessionen des heiligen Augustinus. Also hätten wir die Entstehung einer Literatur, die neben Augustin einen Petrarka, Rousseau, Goethe aufweist, zunächst in der Jugendzeit des Christentums zu suchen. Dabei bleibt vor allem

zweierlei zu erwägen. Einmal die Frage, ob denn vor Augustin gar keine Spuren oder Ansätze zu erkennen sind; sodann die zweite Frage, ob wirklich, wie man oft angenommen hat, eine Kluft von tausend Jahren ohne alle Zwischenglieder die Bekenntnisse des lateinischen Kirchenvaters von den Bekenntnissen des italienischen Humanisten trennt. Dass die zweite Frage zu verneinen ist, kann ich hier gleich vorausschicken. Aber man hat meines Wissens auf diese mittelalterlichen Nachfolger Augustins und Vorläufer Petrarkas bisher nur hier und da, nicht im Zusammenhang aufmerksam gemacht.

Aus dem klassischen Altertum sind uns Selbstbiographien nicht erhalten, obwohl wir von so manchen hellenistischen und namentlich römischen Berühmtheiten hören, dass sie ihr Leben oder besonders bedeutsame Abschnitte desselben beschrieben haben. In den letzten Zeiten der römischen Republik und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserherrschaft muss die Memoirenliteratur eine reiche und interessante gewesen sein, denn wir greifen wohl mit der Annahme nicht fehl, dass es sich dabei wesentlich um res gestae, um politische und militärische Dinge, um die Aktion der Verfasser auf der grossen Weltbühne gehandelt haben wird. Als die erstarkende Monarchie der Caesaren dem öffentlichen Leben immer mehr Licht und Luft entzog, sahen sich gewiss viele tüchtige Kräfte, die bisher nur dem Forum und dem Lager gedient hatten, auf das stillere Feld künstlerischer oder wissenschaftlicher Tätigkeit gewiesen. Nicht zu verkennen ist auch ein gewisser Zug zur Beschaulichkeit und zur psychologischen Beobachtung, die uns an einem der grössten Künstler der Geschichtschreibung, an Tacitus so besonders fesselt[2]). Aber die antike Auffassung des Individuums war doch noch zu mächtig als dass sich ein solches Belauschen und Aushorchen des eignen Herzens in allen seinen Regungen hätte entwickeln können, wie es die augustinischen Konfessionen voraussetzen. Noch war die Abkehr von dem unfrei gewordenen Staat meist keine freiwillige, sondern von Empfindungen des Grolls und der Sehnsucht nach der guten alten Zeit begleitet. Selbst bei den Philosophen, die sich über die Lockungen und Stürme des äusseren Lebens erhaben fühlten, tritt vor dem Bedürfnis zu allgemein gültigen und schulmässig formulierten Sätzen zu gelangen, das Interesse an der Eigenart des einzelnen Menschen völlig zurück. Das schlagendste Beispiel hiefür ist der kaiserliche Stoiker Mark Aurel; trotz eines Anlaufs das eigne Leben zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen, vermeidet er es in seiner Schrift *εἰς ἑαυτόν* ängstlich, sich von dem wohlvertrauten Boden der Gemeinplätze weg in die dunkeln Tiefen des eigenen Ich zu verirren.

So blieb es der christlichen Welt vorbehalten, die Selbstbiographie in einem ganz neuen, von der Aufzeichnung der eigenen Leistungen und äusseren Schicksale ganz verschiedenen Sinn zu erzeugen. Die wichtigste formale Voraussetzung war längst gegeben. Denn die ausgebildete Icherzählung reichte bereits nicht nach Jahrhunderten, sondern nach Jahrtausenden zurück, bis in die Urzeiten alles Schrifttums. Die ruhmredigen Inschriften der ägyptischen Herrscher und Beamten, der babylonisch-assyrischen Könige erzählen grossenteils in der ersten Person, nicht ohne manchmal die seltsame Form der Selbstbiographie eines Verstorbenen anzunehmen. In einzelnen Fällen gestalten sich solche Inschriften zur Legende oder zum Zwiegespräch des Erzählers mit den Göttern, so wenn König Sargon I. redend eingeführt wird, um die höchst wunderbare Geschichte seiner eigenen Geburt zu berichten, oder wenn König Naboned eine Unterredung mit dem Gott Merodach wörtlich wiedergibt. Daneben entwickelte sich in Ägypten frühzeitig eine Art von Ichroman in Gestalt von Abenteuern und Märchen, die ein Weitgereister als eigene Erlebnisse zum Besten gibt [3]). Man fühlt sich hier unwillkürlich zu einem Seitenblick verlockt auf die Perle aller Schiffersagen, die unsterbliche Erzählung des Odysseus von seinen Irrfahrten. Ohne auf die Wandlungen der griechischen Reisepoesie und Novellistik einzugehen, muss ich doch zweierlei hier hervorheben. In der römischen Kaiserzeit finden wir einmal die Icherzählung in vollendeter Gestalt vor, so z. B. in dem genialen Sittenroman des Petronius. Dann aber verbindet sich im griechischen Roman der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung das stoffliche Interesse jener alten Reisegeschichten mit der Erotik [4]). Damit tritt ein psychologisches Element in den Vordergrund, das freilich jene sophistisch geschulten Prosadichter keineswegs mit grosser Feinheit oder Mannigfaltigkeit zu behandeln verstehen. Auch hier begegnet uns der Ichroman oder wenigstens die Einflechtung von kleineren Erzählungen in der ersten Person.

Dieser wirksamen Kunstform bemächtigte sich nun das Christentum, um die heidnischen Liebes- und Abenteuergeschichten durch Romane mit religiöser Tendenz zu verdrängen, so dass nicht etwa eine Abnahme, sondern nur eine Umwandlung der erzählenden Literatur unter christlichem Einfluss zu verzeichnen ist [5]). Anstatt der oft sehr langatmigen Gespräche und Ausführungen über die Liebe erscheinen jetzt erbauliche oder lehrhafte Auseinandersetzungen über religiöse Fragen, während im Übrigen namentlich das phantastische Element seinen unverkümmerten Platz behauptet. Es herrscht geradezu in den Mönchsromanen, die seit dem IV. Jahrhundert aus den über die heiligen Väter der Wüste umlaufenden Geschichten und Fabeln entstanden sind. Ihr eigentlicher Zweck, die Verherrlichung und Empfehlung der Askese, verbirgt sich manchmal fast ganz hinter der möglichst anziehenden und aufregenden Einkleidung. Wenn schon in einem der ältesten Stücke, in dem von

Hieronymus verfassten Leben des Anachoreten Paulus, dem heiligen Antonius ein Kentaur und ein bocksfüssiger Satyr als Wegweiser durch die furchtbare Einsamkeit dienen und dem dahingeschiedenen Paulus zwei Löwen das Grab bereiten, so steigert sich diese Belebung der Wüsten- und Höhlenszenerie durch Dämonen und wilde Tiere immerzu bis zum Ungeheuerlichsten. Es ist orientalische, ägyptische Phantasie, die den Ton angibt. Zumal die Löwen bilden ein stehendes Requisit; sie schützen wohl den Kohlgarten des Einsiedlers vor den Ziegen, begleiten seine vor Angst zitternden Besucher, dienen sogar als Werkzeuge der Busse; dem römischen Makarius, der sich einmal von sündlicher Lust überwältigen lässt, drehen sie erst verächtlich den Rücken, um ihn dann bis zum Hals einzugraben und erst nach Verlauf von drei Jahren wieder aus dieser Lage zu befreien. Hier befinden wir uns überhaupt in einer reinen Fabelwelt; da geht die Reise zum heiligen Mann durch Völkerschaften von Mohren, Kynokephalen und Pygmäen, durch Herden von Schlangen und Basilisken, Büffeln und Elephanten, vorbei an der Hölle und am Paradies, in dessen Nähe Makarius haust, ganz in sein schneeweisses Haupt- und Baarthaar eingehüllt, die Haut zum dürren Fell eingetrocknet, die Augen unter den Brauen nicht mehr sichtbar, mit entsetzlich langen Nägeln und kaum noch vernehmlicher Stimme. So erzählt er den wissbegierigen Pilgern seine Schicksale.

Denn die Icherzählung spielt in diesen seltsamen Erzeugnissen christlicher Belletristik eine sehr grosse Rolle. Mit viel Geschick fasst z. B. Hieronymus die Geschichte des Einsiedlers Malchus in eine zierliche kleine Novelle, die er seinen Helden selbst und zwar äusserst anschaulich vortragen lässt; da fehlt es nicht an Beduinenüberfall und Gefangenschaft, an einer Scheinehe, die dem vormaligen Mönch aufgezwungen wird, mit der Frau eines anderswohin in die Sklaverei geratenen Mannes, an einer aufregenden Flucht. Die Sammler solcher Mönchsgeschichten, wie Rufinus, Palladius, Cassianus u. a., legen grosses Gewicht darauf, als Augen- und Ohrenzeugen zu berichten; sie haben die heiligen Büsser selbst aufgesucht, zuweilen unter Lebensgefahr, und geben ihre oft sehr langwierigen Reden im Wortlaut wieder, nicht ohne von Zeit zu Zeit ihre eigene Glaubwürdigkeit oder die ihrer Gewährsmänner in starken Ausdrücken zu beteuern. Theodoret meint, wer seinen Erzählungen nicht glauben wolle, der werde vermutlich auch die Wunderberichte des Alten und Neuen Testaments für Fabeln halten; die Zuverlässigkeit sei bei ihm ebenso über allen Zweifel erhaben, wie in der Bibel. Jenes phantastische Märchen vom römischen Makarius gibt sich als Reisebericht dreier Mönche Theophilus, Sergius und Hyginus; sie berufen sich frech darauf, dass es ja viel sicherer für sie gewesen wäre zu schweigen als den Schein und Vorwurf des Betrugs auf sich zu laden [6]).

Auch an andern Formen des christlichen Romans fällt die Neigung auf, in der ersten Person zu erzählen, entweder die eigenen Schicksale zum Hauptgegenstand

zu machen oder sich wenigstens als Freund und Begleiter der Hauptpersonen einzuführen. Dies geschah besonders gern mit Bezug auf die Apostel; so in jenem berühmten Roman, der unter dem Namen des Römers Clemens in verschiedenen Fassungen auf uns gekommen ist, oder in den »Taten des Evangelisten Johannes«; der Verfasser, der wahrscheinlich im V. oder VI. Jahrhundert eine ältere Vorlage bearbeitet hat, stellt sich als einen der siebzig Jünger und als Reisegefährten des Apostels vor. Wie die Phantastik der antiken Schiffermärchen auf die Mönchsgeschichten so hat das Schema des griechischen Liebesromans auf diese theologischen Tendenzdichtungen eingewirkt. Wir finden das beliebte Motiv der Trennung und wunderbaren Wiedervereinigung von nahen Verwandten z. B. in den Klementinen und später in einer ganzen Reihe von Legenden. An den Gaunerroman erinnern manche derbkomische Züge in den Acta Joannis, wenn etwa der Apostel als Badeheizer Unterkunft sucht und sich unter die gewaltigen Fäuste und nicht minder gewaltigen Schimpfreden seiner Herrin, des kampflustigen schielenden Mannweibs Romana beugt[7]). Ganz besonders charakteristisch aber ist die Herübernahme und Umgestaltung des erotischen Elements, dem man doch keineswegs ganz entsagen wollte. Da wird z. B. der vielgelesene heidnische Liebesroman von Klitophon und Leukippe mit einer christlichen Fortsetzung versehen oder in der Geschichte vom Magier Cyprian die Bedrängnis einer edeln Jungfrau durch Zauberkünste, zu denen der verschmähte Liebhaber seine Zuflucht nimmt, ausführlich geschildert oder dem Apostel Paulus eine jugendliche Schülerin Thekla angedichtet, die ihm in Männerkleidern nachzieht. Die bis ins Ungesunde gesteigerte Verherrlichung der Virginität erzeugte dann ein Raffinement gefühlvoller Romantik, das bei aller Entfernung von der unverhüllten Sinnlichkeit der Antike doch dem Wohlgefallen an verfänglichen Schilderungen reichliche Nahrung bot. Zahlreiche Geschichten von schönen bussfertigen Sünderinnen und von ebenso schönen allen Versuchungen trotzenden Jungfrauen bezeugen die grosse Beliebtheit solcher Stoffe. Es erhöht natürlich den Eindruck, wenn uns der Verfasser einer Legende den frechen Durchzug einer reichgeschmückten Tänzerin durch den Kreis beratender Bischöfe als Augenzeuge beschreibt oder wenn die nackt in der Wüste hausende, einem wilden Tier ähnliche ägyptische Maria ihr früheres Lasterleben selbst erzählen muss. Manche heidnische Göttin mag in der Gestalt einer christlichen Romanheldin fortgelebt haben, wie ja die heutige Pelagia nach Useners Darlegung nichts anderes ist als die meerbeherrschende Aphrodite selbst im Gewand des neuen Glaubens[8]).

Ob nun das starke Hervortreten der wirklichen oder fingirten Persönlichkeit einfach aus den heidnischen Vorlagen herübergenommen oder in der christlichen Unterhaltungsliteratur doch noch weiter entwickelt worden ist, darüber kann ich sicheren Aufschluss nicht geben. Dass aber die neue Weltanschauung des Christen-

tums eine neue Schätzung des Einzelmenschen nicht gerade allein geschaffen, aber doch in einem bisher unbekannten Mass zur allgemeinen Geltung gebracht hat, das darf wohl als eine kaum bestrittene Tatsache bezeichnet werden. In diesem Sinn könnte man vielleicht das vielberufene und vielkritisirte, immer etwas bedenkliche Wort vom ersten modernen Menschen, das ja mit Vorliebe von Petrarka gebraucht wird, schon auf den heiligen Augustinus anwenden[9]). Jedenfalls ist er einer der gewaltigsten Mitbegründer der christlichen Weltanschauung und der katholischen Kirche und in ihm gipfelt jene vom Neuplatonismus angebahnte Gefühlsphilosophie, die es unternimmt aus den innersten und verborgensten Regionen des Seelenlebens die Lösung aller Rätsel zu holen. Seine Konfessionen besitzen doch wenigstens unter den uns bekannten Schriften auch der ersten christlichen Jahrhunderte keinen wirklichen Vorläufer. Gewisse Anklänge finden sich wohl in den merkwürdigen Selbstbekenntnissen, in denen jener Magier Cyprian von Antiochia seinen Durchgang durch alle geheime Weisheit, Zauberkunst und Christenfeindschaft des Heidentums, seine Verzweiflung und Bekehrung drastisch genug darstellt, alles in Form einer vor den Gläubigen abgelegten, von ihren Trostreden unterbrochenen Beichte, deren Verlauf Cyprian selbst im Wortlaut mitteilt[10]). Ein faustischer Zug ist dieser Gestalt mit dem Kirchenvater gemeinsam, nur dass er bei dem abenteuerlichen Adepten der Mysterien und Dämonenbeschwörungen in ungleich gröberer Weise sich kund gibt. Sonst besitzen wir noch zwei ebenfalls dem IV. Jahrhundert angehörige voraugustinische Selbstbiographien. Die eine, dem Heros der syrischen Kirche Ephraem in den Mund gelegt, gibt nur eine Episode seines Jugendlebens; die andere ist in verschiedenen echten Gedichten Gregors von Nazianz enthalten, die sich in einer Fülle von langweiligen und selbstgefälligen Versen doch mehr über seine äusseren Schicksale und dogmatischen Kämpfe verbreiten[11]).

Immerhin haben wir hier ein paar Belege dafür, dass in der damaligen christlichen Welt ein gewisser Hang zur Selbstschilderung in erbaulicher Absicht vorhanden war; auch die unechten Stücke wollen ja durch die Fiktion eigner Bekenntnisse wirken. Diesen Gedanken hat nun Augustin in wahrhaft genialer Weise ergriffen und verwirklicht. Die Konfessionen, die er als fertiger Mann im Jahre 397 verfasste, stellen eine doppelte Beichte vor Gott und den Menschen dar; »wem erzähle ich dies«, ruft Augustin, »nicht Dir, mein Gott, sondern vor Dir erzähle ich dies meinem Geschlecht, dem Menschengeschlecht; und sollten auch nur wenige mit dieser meiner Schrift bekannt werden«. Trotz aller literarischen Schwächen, die aus der Rhetorenbildung des Verfassers und aus der ungestümen Beweglichkeit seines Temperaments sich ergeben — die fortwährenden Apostrophirungen Gottes, die Eigentümlichkeiten des »Gebetsstils« ermüden den modernen Leser nicht minder wie der Luxus an Bibelstellen und Antithesen — trotz alledem werden gewisse Partien der zehn ersten

Bücher kraft ihrer psychologischen Feinheit und ihrer wahrlich nicht erkünstelten Gefühlswärme noch heute und wohl zu allen Zeiten jeden Unbefangenen fesseln und ergreifen. Schritt für Schritt werden wir durch die tastenden Anfänge des kindlichen, durch die stürmische Gährung des jugendlichen Seelenlebens bis in die entscheidenden inneren Kämpfe der Reifezeit geführt. Augustinus würdigt die öffentlichen Dinge überhaupt keines Blickes und benützt auch den äusseren Verlauf seines Daseins nur dazu, die göttliche Führung in helleres Licht zu setzen und aus einem reichen Schatz von Erfahrung Stoff für die Betrachtung und Zergliederung psychischer Vorgänge zu gewinnen. Dabei bleibt -- und das ist eben das Charakteristische — das Individuum, der einzelne Mensch Augustinus mit all seinen Besonderheiten und individuellen Erlebnissen stets im Mittelpunkt; die äussere Welt um ihn herum scheint mehr und mehr zu versinken und er steht, allmählich dem bösen und guten Einfluss der Mitmenschen entrückt, allein seinem lange gesuchten und endlich gefundenen Gott gegenüber. Das quietistische Element dieses Gefühlslebens hat erst kürzlich Harnack scharf hervorgehoben; auf einen weiblichen Zug in Augustins Natur ist schon früher aufmerksam gemacht worden[12]). Der schroffste Gegensatz zum althellenischen und altrömischen Wesen spricht aus jeder Zeile der Konfessionen wie aus jeder Zeile des Buchs vom Gottesstaat. Wenn der letztere zum Evangelium der mittelalterlichen Theokratie geworden ist, so liegt die Vermutung nahe, dass die Konfessionen als erste grossartige Verkörperung religiöser Selbstbiographie im Mittelalter nicht ohne Wirkung geblieben sein werden. Nicht als ob sie etwa immer als unmittelbare Vorlage gedient haben müssten; die augustinischen Gedanken und Stimmungen besassen gar viele Kanäle, um zu gleichgestimmten Seelen späterer Jahrhunderte zu gelangen und dort die Lust zur Innenschau und Selbstschilderung zu erwecken und zu steigern.

Dies geschah nun freilich unter Hinzutritt eines wichtigen Elements, dessen zwar nicht alle Schriften Augustins, aber doch die Konfessionen völlig ermangeln. Hier fehlt das Wunder im eigentlichen Sinne so gut wie ganz; Augustin warnt gelegentlich vor der »Begierde nach seltsamen Gesichten« und erzählt von Enttäuschungen, die seine visionsbedürftige Mutter erlebte. Denn das Visionäre spielte allerdings längst im Leben und in der Literatur des Christentums eine wahrhaft gewaltige Rolle. Auch der hellenischen Welt war ja das vom gewöhnlichen Traum unterschiedene Schauen übersinnlicher Dinge und Hören übermenschlicher Worte keineswegs fremd; es knüpfte sich entweder an die Vorstellungen von einem Dasein nach dem Tode oder an des Verlangen den Schleier der irdischen Zukunft gehoben zu sehen, manchmal an beides zugleich. So lässt schon Homer die abgeschiedenen Seelen im Hades dem Odysseus Rede stehen, was später Vergil auf seinen Helden Aeneas übertragen hat, und Platon gibt am Schluss der Republik jene Erzählung

eines vom Scheintod Erwachten, die mit Recht als eine Vorstufe der christlichen Höllenvisionen in Anspruch genommen worden ist[13]). Aber weit mächtiger noch strömte auf das Christentum die hebräische Prophetie und Apokalyptik ein, wie sie schon bei Amos und Hesekiel in der wirksamen Form der Icherzählung auftritt. Diese begegnet uns auch z. B. in den Apokalypsen des Johannes, Petrus, Paulus u. a. sowie in dem »Hirten« des Hermas. Nachdem der starke eschatologische Zug der urchristlichen Zeit sich überlebt hatte, blieb doch das Bedürfniss die Gegenwart im Licht des Wunderbaren zu sehen und immer von Neuem das Hereinragen des Übernatürlichen zu spüren. Es kann nicht überraschen, dass eine bisher noch nicht berührte Gattung der christlichen Erzählungsliteratur, das überreich bebaute Feld der Märtyrergeschichten, eine Menge von Visionen aufweist. Das gespannte Interesse, womit man früher die kommende ungeheure Umwälzung aller Dinge zu erspähen suchte, wandte sich jetzt den einzelnen Persönlichkeiten der Blutzeugen zu. Gerade die älteren Märtyrerakten lassen uns den hohen Wert erkennen, den man vor allem auf die Überlieferung der Kerkervisionen solcher Helden und Heldinnen des Glaubens legte; sie bilden z. B. den Hauptinhalt einer Erzählung, die in die Akten der heiligen Perpetua als Aufzeichnung von ihrer eigenen Hand eingefügt ist. Nachdem Perpetua in ihrer letzten Vision in Mannsgestalt verwandelt und mit Öl gesalbt den Ringkampf mit einem widerlichen Ägypter d. h. mit dem Teufel glücklich bestanden und vom Lanista den Zweig als Siegeszeichen erhalten hat, schliesst sie mit den Worten: »Soweit habe ich geschrieben bis zum Vorabend der Spiele; wie es aber im Amphitheater (bei der Hinrichtung) ergehen wird, das soll schreiben, wer da will«. Der Verfasser, der die Erzählung zu Ende führt, erklärt, er tue dies im Auftrag der Verstorbenen. Es erweckt den Eindruck des Ursprünglichen und Echten, dass die Gesichte der gut beglaubigten Märtyrerakten sich meist auf ihren eignen Prozess und nahen Eingang zur Seligkeit oder auf kurz vorher Geschiedene beziehen. Das genügte nun später nicht mehr; wie die Ausmalung der Torturen wurde auch die völlig dramatische Darstellung der Wechselreden vor Gericht und der himmlischen Tröstungen während der Qual bis ins Masslose und Verzerrte getrieben. Timotheus und seine siebzehnjährige Gattin Maura hängen nach allen erdenklichen Peinigungen einander gegenüber am Kreuz, neun Tage und neun Nächte hindurch; Maura sucht ihrem Gatten den Schlaf fernzuhalten, indem sie ihm ihre Visionen erzählt, und hält noch vor dem Verscheiden mit lauter Stimme eine Ansprache an die Umstehenden[14]).

Wie sehr die Gewöhnung der Geister an das Wunderbare als an etwas Selbstverständliches nicht nur den historischen Sinn, sondern das Verhältnis zur Wahrheit überhaupt bei ganzen Generationen beeinträchtigt hat, das kann hier nur angedeutet werden[15]). Wir dürfen gewiss nicht den einzelnen Schriftsteller des Mittelalters für das Mass von Leichtgläubigkeit verantwortlich machen, das er sich zu

Schulden kommen liess. Und wie das geistige Sehen war auch das sittliche Gefühl in gewissen Beziehungen gestört, abgestumpft. Dieses Urteil ist durchaus nicht zu hart, wenn wir uns daran erinnern, wie selbst hochangesehene und zweifellos fromme Männer der Kirche damals sich kein Gewissen daraus machten, ihrem Gotteshaus oder ihrem Schutzheiligen zuliebe erfundene Tatsachen zu erzählen und sogar Urkunden zu fälschen. Die gleiche Überzeugung einem höheren Zweck, nämlich der Erbauung zu dienen liess es als etwas vollkommen Berechtigtes erscheinen, wenn man in den Legenden, die sich allmählich im Gottesdienst einen wichtigen Platz eroberten, die Farben immer dicker und schreiender auftrug [16]). Seit dann die Visionen als selbständige Literaturgattung gepflegt wurden, missbrauchte man auch dieses Mittel ungescheut, um heilsamen Schrecken zu erregen oder gelegentlich sehr bestimmte materielle Forderungen durchzusetzen; man erblickte weltliche und geistliche Fürsten und Herren in den Qualen der Hölle oder des Fegfeuers und brachte die besonderen Ursachen ihrer Peinigung in Erfahrung, bei Karl Martell die Säkularisation der Kirchengüter, bei Karl dem Kahlen die Unfolgsamkeit gegen den Erzbischof Hinkmar von Reims u. s. w. [17]).

Bei solcher Richtung der Geister konnte die feine Selbstbeobachtung eines Augustin sich nicht unmittelbar fortpflanzen. Während Koryphäen der Kirche und der Literatur wie Papst Gregor der Grosse, Beda, Bonifatius Visionen sammelten, finden wir Jahrhunderte hindurch kein auch noch so dürftiges Seitenstück zu den Konfessionen. Denn die sogenannte Confessio des heiligen Patrick, die von der neueren Forschung mit grosser Wahrscheinlichkeit für unecht gehalten wird, gibt allerdings eine Mischung von Lebensbeschreibung, Beichte und Apologie, aber in unbeschreiblich roher und verwirrter Gestalt, natürlich nicht ohne die Würze der Visionen. Doch ist es allerdings charakteristisch, dass selbst in einer literarisch so tiefstehenden Periode die Neigung, über die eigene Person Mitteilungen zu machen nicht ganz verloren gegangen ist; bei Sulpicius Severus, dem Freund des heiligen Martin, bei Gregor von Tours, dessen Frankengeschichte zum Teil Memoirencharakter trägt, bei so manchen andern begegnen uns autobiographische Nachrichten [18]). Erst nach langer Unterbrechung, im X. Jahrhundert treffen wir wieder auf den Versuch eingehender Selbstschilderung. Es ist das Zeitalter der mönchischen Reform, die zunächst hauptsächlich Herstellung der arg gelockerten klösterlichen Disziplin bezweckte, dabei aber doch auch das Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit beim Einzelnen belebte und den Blick nach innen wies. Dass sie mit einer Neublüte der materiellen Kultur Hand in Hand ging und mit einem gewissen Aufschwung der klassischen Studien zusammentraf, darf nicht übersehen werden [19]). Freilich grundverschieden von Augustin tritt uns jener ehrgeizige und streitlustige Mönch Ratherius entgegen, der es in der Zeit Heinrichs I. und Ottos des Grossen unternahm sein eigenes Ich vor

der Welt aufzudecken und zu zergliedern[20]). Mit einer unerhörten Rücksichtslosigkeit hat dieser äusserst belesene und geistig bewegliche Mann früh begonnen und bis ins Alter nicht aufgehört nicht nur seine wechselnden Schicksale, sondern vor allem seinen Charakter in allen Eigentümlichkeiten sich selbst und der Mitwelt klarzulegen, in einer langen Reihe von Schriften, die dem Augenblick entstammend und sprunghaft abgefasst eben dadurch wirkliches Leben in sich tragen. Er hat viel erlebt, dreimal den Bischofstuhl zu Verona, einmal den zu Lüttich bestiegen und immer wieder räumen müssen; weder mit seinen Gegnern noch mit sich ist er jemals fertig geworden. Von der innern Ruhe, womit der ihm wohl vertraute Augustin bei aller Ruhelosigkeit des Stils auf überwundene Stürme zurückschaut, ist hier nichts zu spüren; die Art und Weise, wie Ratherius sich ohne Erbarmen herunterzieht und blossstellt, erinnert zuweilen mehr an Roussau. Auch Ratherius verfolgt gelegentlich den Zweck unter dem Schein von Sündenbekenntnissen, unter lauten Selbstanklagen gerade seine guten Eigenschaften hervortreten zu lassen, wobei er aber nicht wie Rousseau sentimental beschönigend, sondern scharf ironisierend verfährt. Er war ein Meister der verba otiosa, der schlagenden Einfälle, durch die er ein gesuchter Gesellschafter wurde und zuweilen im hitzigsten Wortgefecht seine Gegner selbst zum Lachen und auf seine Seite brachte. Das Weinen, meinte er, sei nicht seine Sache; nur wenn er andere weinen sehe, werde er sofort angesteckt, aber es gehe nicht tief. Und dennoch sind auch seine verzweifelten Stimmungen echt; diese Mischung von Tönen der Ironie und der Herzensangst enthüllt uns einen ungewöhnlichen, wenn auch innerlich friedlosen Menschen. An den Ernst seiner Besserungsabsichten will er selbst nicht glauben. Wenn er z. B. die Psalmen singt, so geschieht das nicht in der Zuversicht, dass sie erhört würden, da er ja dabei an ganz andere Dinge denkt; aber er hofft, dass vielleicht gerade der Umstand, dass er sie wider Willen singt, etwas Verdienstliches haben und den innerlichen Trotz gegen Gott wettmachen könnte. Ebenso gesteht er, dass er seine Bekenntnisse eigentlich doch nur aus Selbstgefälligkeit und des Beifalls wegen niedergeschrieben habe. »Wer ihn kennen lernen will«, sagt er von sich, »der versuche einmal sein Buch des Bekenntnisses ganz durchzulesen; ist er so, wie er sich schildert, so gibt es keinen schlechtern Menschen unter der Sonne; spricht er nicht die Wahrheit, so ist er der allergrösste Lügner«. Wenn Rousseau mit seinem Buch in der Hand getrost vor den Richter treten will, meint Ratherius umgekehrt, ihm brauche man nach seinem Tode nur das eigene Buch vorzuhalten; damit sei er schon verurteilt. Er charakterisirt sich einmal kurz als einen Menschen, der weder Gott noch auch dem Teufel treu sein könne.

Wie die höchst merkwürdigen Ergüsse des Ratherius schon der Form nach keine wirkliche Selbstbiographie darstellen, so ist auch der originelle Mann keineswegs als ein Typus der regelrechten mönchischen Reform anzusehen. Neben an-

derem fehlt ihm ein unerlässliches Element dieser asketischen Bewegung, das visionäre. In den Klöstern hatte es seine Heimstätte und seinen Nährboden gefunden; die Zelle, nicht nur des Einsiedlers, sondern auch des Mönchs wurde, wie Petrus Damiani, der Freund und Gehülfe Gregors VII., sagt, ein Zelt heiliger Ritterschaft und ein gottgeweihtes Schlachtfeld [21]). Es hat etwas Rührendes, wenn streng sittliche Naturen wie Damiani oder der Abt von Cluny, Peter der Ehrwürdige, sich ernsthafte Mühe geben, die Glaubwürdigkeit ihrer zahllosen Mitteilungen über Wunder und Visionen ausser allen Zweifel zu setzen. Aber sie lassen doch ihre Gewährsmänner, die sie oft mit Namen anführen, stets in der ersten Person sprechen, und nicht allein ihre Gewährsmänner, sondern auch Verstorbene, Dämonen und Engel, die Jungfrau Maria und Gott selber. Der Leser sollte, wie Peter der Ehrwürdige ausführt, nicht nur den Sinn der Worte mitgeteilt erhalten, sondern die Worte selbst zu hören glauben. Es war die alte Praxis der Legende. Abt Peter meinte schon viel für die unverfälschte Echtheit eines solchen Berichts getan zu haben, als er eine um Weihnachten in Frankreich vorgekommene Geistererscheinung noch vor Pfingsten in Spanien schriftlich fixirte; dabei gibt er die längere Rede des Geistes, eines erschlagenen Ritters, im Wortlaut [22]). Dichtung und Wahrheit durchdrangen sich eben unlösbar nicht nur in der Literatur, sondern auch im Leben selbst, das für manchen Klosterbewohner halb zum Traum sich verwandelte. Nüchterne Naturen, wie der Cluniazenser Rodulfus Glaber [23]), bekamen so gut wie andere den bösen Feind zu sehen; dem Rodulfus, der möglichst genau zu schildern sucht, erschien er als ein überaus hässliches Männlein, das hagere Gesicht von kohlschwarzen Augen belebt, mit gefurchter Stirn, dicken Lippen und zurücktretendem Kinn, mit Bocksbart, spitzem Hinterkopf und gesträubtem Haar.

In dieser Atmosphäre ist die erste rein mönchische Selbstbiographie entstanden, eine Geschichte voll seelischer Selbstpeinigung und überirdischer Eingriffe. Der Baier Otloh, der in Tegernsee erzogen, später in verschiedenen Klöstern, am Längsten bei S. Emmeram zu Regensburg sich aufhielt und im letzten Drittel des XI. Jahrhunderts gestorben ist, war nicht allein ein berühmter Schreiber, sondern auch ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller [24]). So einfach sein äusserer Lebensgang sich abspielte, so stürmisch ging es in seinem Innern her; des Mönchtums ganzen Jammer hat er durchgekostet und teils zu eigner Erbauung teils zu Nutz und Frommen anderer mönchischer Leser auch zu Papier gebracht. Ob er Augustins Konfessionen gekannt hat, vermag ich nicht zu sagen. Seine wichtigsten Erlebnisse schilderte er erst in poetischer, dann wiederholt in prosaischer Form. Bezeichnend ist gleich die Art und Weise seines Eintritts ins Kloster. Er hatte ihn als Knabe aus dankbarem Herzen wegen seines guten Erfolgs in der Schule gelobt, war aber nachher anderen Sinnes geworden und trieb als künftiger Weltgeistlicher mit Enthusiasmus die klassischen Studien. Da kam, als

er eines Tages zu Regensburg in seinen Lieblingsdichter Lukan vertieft war, die Krisis, eingeleitet durch einen dreimaligen heissen Windstoss, der ihm das Lesen verleidete. Weil er diese Mahnung noch nicht genügend verstand, erschien ihm eines Nachts im Traum ein furchtbarer Mann, der ihn derart durchpeitschte, dass er im Blut zu schwimmen glaubte. Nach dem Erwachen fand sich sein Rücken mit einem Ausschlag bedeckt, aber trotzdem mussten noch wiederholte heftige Erkrankungen mit beängstigenden Gesichten hinzutreten, um ihn von seinen Klassikern weg und in die Mönchskutte zu treiben. Kein Wunder, dass Otloh zum Visionensammler wurde und dass die Visionen auch seinen autobiographischen Mitteilungen die charakteristische Färbung geben. Manches erinnert an die alten Teufelskämpfe der Einsiedler. So wird er einmal des Nachts durch einen unheimlichen Rauch aus dem Bett getrieben, schleppt sich in Todesangst in die Kirche und wieder zurück; vergebens sucht er mit den Händen seinen widerspänstigen Mund zum Psalmodiren aufzusperren. Da fallen die Dämonen schaarenweise über ihn her und reissen ihn so windschnell mit sich fort, dass ihm der Atem ausgeht, bis vor einen gähnenden Abgrund. Zweimal erscheint ein himmlischer Tröster, um zweimal zum Jubel der Dämonen wieder zu verschwinden, bis endlich das Glöcklein zur Nokturn erschallt und den Gequälten erlöst. Aber Otloh schildert auch feinere Formen der Anfechtung: wie ihn der Teufel durch Zweifel erst am Erbarmen, dann an der Gerechtigkeit, endlich selbst am Dasein Gottes und an der Wahrheit der Schrift fast zum Wahnsinn treibt. Während sein Gesicht und Gehör wie verschleiert waren, glaubt er jemanden ganz nahe in sein Ohr flüstern zu hören. Er befreit sich durch ein Stossgebet, das wunderlich genug anhebt: »Wenn Du existirst, Allmächtiger, und wenn Du allgegenwärtig bist, wie ich oft in vielen Büchern gelesen habe, so zeige, wer Du bist und was Du vermagst«. Die Erhörung folgt auf dem Fuss und fortan war jeder Zweifel gewichen, sein Verständniss aber wuchs zu solcher Klarheit, dass er, wie er gesteht, es kaum mehr verbergen konnte; er musste es »infolge eines unaussprechlichen Triebs und ungewohnten Feuereifers« literarisch zum Ausdruck bringen. Denn auch der Himmel hatte ihn unmittelbaren Zuspruchs gewürdigt; diese Einflüsterungen von oben gestalten sich ihm dann freilich zu seitenlangen Auseinandersetzungen, worin niemand anders als Gott selbst sich mit reichlichen Zitaten aus der Bibel und der Legende über Zulässigkeit und Wirkung der Anfechtungen ergeht. Ja, in seinen Visionen erscheint ihm Gott wiederholt leibhaftig, als greiser Priester im roten Messgewand; er hält längere Reden an Geistliche und Laien und kann einmal vor Rührung über Otloh's beweglichen Psalmengesang die strömenden Tränen nicht zurückhalten, die er sich langsam mit der Hand abwischt.

Otloh ist gewiss mit Recht als typisch für seine Zeit aufgefasst worden; während er in seinen historischen Arbeiten ein gewisses Mass von Kritik zeigt,

haben wir in seinen persönlichen Erinnerungen nur mönchische Sebstbeobachtung und Selbstquälerei, krankhafte Aufregungen und gratia lacrimarum vor uns. Dagegen zeigt die Selbstbiographie des französchen Abts Guibert von Nogent († 1124)[25], obwohl zumal ihr erstes Buch in bewusster, auch stilistischer Nachahmung Augustins abgefasst ist, neben massloser Selbsterniedrigung und einer Unzahl von Visionen doch schon manche Keime einer andern Weltanschauung. Denn die triumphirende Kirche des XII. und XIII. Jahrhunderts trägt ein Doppelgesicht; die Kreuzzüge, die ja grossenteils aus der mönchischen Reformbewegung hervorgegangen sind, brachten wohl dem asketischen Idealismus erneute Anregung, aber zugleich eine mächtige Belebung der wissenschaftlichen und ästhetischen Triebe. So verlässt auch Guibert von Nogent zuweilen den streng mönchischen Standpunkt, wenn er z. B. sich nicht versagen kann, neben den christlichen Tugenden seiner Mutter ihre leibliche Schönheit zu preisen; sei diese doch ein Spiegel der ewigen Schönheit und trügen doch nicht ohne Grund die Engel stets anmutige, die Dämonen aber hässliche Züge. Er vergisst nicht anzuführen, dass sie ihm — auf die eigne schöne Erscheinung wirft er einen kurzen Seitenblick — in seiner Kindheit nicht nur gute Lehrmeister gegeben, sondern auch wahrhaft fürstliche Kleider angeschafft habe. Das sichtliche Bemühen, dieser Mutter ein literarisches Ehrendenkmal zu stiften, ist vielleicht der erfreulichste Zug an einem Schriftsteller, dessen Eitelkeit sich nur schlecht hinter der Maske der Demut verbirgt. Denn auch jenes fortwährende himmlische Eingreifen, das sich in den Visionen Guiberts und seiner Mutter kundgibt, war doch sehr geeignet, das Selbstgefühl der Begnadigten zu heben; sogar der erste Lehrer des Knaben wurde durch eine Vision veranlasst, seine Erzieherstelle bei einem jungen Vetter Guiberts aufzugeben und sich dem neuen Schüler zu widmen. Ohne religiöse Einkleidung, mit voller Offenheit tritt uns das Wohlgefallen an der eignen Person in den autobiographischen Schriften des ehrgeizigen Wallisers Giraldus entgegen[26]. Wenn er von sich meistens in der dritten Person spricht, so geschieht es nicht aus Bescheidenheit, sondern um diesen dritten recht unverschämt herausstreichen zu können. »Ich habe«, sagt er, »Sorge getragen, die hervorragenden Leistungen eines Zeitgenossen, die ich teils als Augenzeuge miterlebt teils nach seinem Bericht aufgezeichnet habe, dem ewigen Gedächtnis zu überliefern«. Sein heissersehntes Ziel, Bischof zu werden, hat er allerdings nicht erreicht, aber in seinen kirchenpolitischen Kämpfen gereichten ihm, wie er selbst mitteilt, zwei Dinge zum Trost, »erstlich seine Verdienste um Gott und sodann die Gunst und der Beifall der Menge«. Der Gedanke an die Nachwelt ist bei ihm der treibende; man muss ein Denkmal des eignen Ruhms hinterlassen. »Sehr viele Gelehrte«, sagt er, »altern, ohne sich selbst zu kennen; indem diese Seelen ohne Feuer die Kräfte ihres Geistes nicht erproben, gehen sie zu Grunde wie das Vieh und ihres Namens wird nicht mehr gedacht«.

Giraldus brauchte sich wegen solcher Unterlassungssünden keinen Vorwurf zu machen. Auch die Visionen, die es aufgezeichnet hat, beziehen sich insgesamt auf die erhoffte Standeserhöhung und auf seine Gegner; Mönche und Einsiedler, Magister und Ritter, Frauen und Kinder sahen ihn und immer wieder ihn. Es ist nur eine andere Form der Ruhmgier, die sich bei ihm abwechselnd in christlicher oder klassischer Tonart äusserte.

Wie hoch einzelne bevorzugte Geister des XII. Jahrhunderts über die mönchische Einseitigkeit des gregorianischen Zeitalters hinauswachsen konnten, dafür bietet uns die Geschichte der Selbstbiographie wenigstens ein Beispiel, die berühmte »Geschichte meines Unglücks« von Peter Abälard († 1142)[27]. Nur leicht eingekleidet in die Form eines Briefs an einen gleichfalls vom Schicksal getroffenen Freund, gibt sie eine Selbstzeichnung mit so sicherer Hand und in so markigen Strichen, dass sie ästhetisch betrachtet unverkennbar über den augustinischen Konfessionen steht, während auch nicht die leiseste Spur von der visionären Überschwenglichkeit des Zeitalters hier zurückgeblieben ist. Und doch hätte jene entsetzliche Katastrophe, die Abälards Leben in zwei Hälften zerriss, einem rein mittelalterlichen Menschen das tröstliche Versinken in die Tiefen mystischen Traumlebens nahe legen müssen. Wie einfach erscheint das äussere Dasein Augustins, wie gelinde selbst seine seelischen Kämpfe neben den Erschütterungen, die der geniale Franzose durchlebt und überlebt hat! Mit allen Vorzügen des Geistes und Körpers ausgestattet, von der gebildeten Welt als Fürst der Wissenschaft angestaunt, dazu ein berückender Meister des Gesangs und im Besitz jener schönen und hochbegabten Frau, die lieber mit ihm zur Hölle fahren wollte als ohne ihn zum Himmel eingehen — und dann mit einem Schlag ein armer verstümmelter Mönch, für den alle Lust und aller Glanz der Erde verschlossen war, der nicht nur mit sich allein, sondern mit einer wachsenden Schaar von Feinden fertig werden sollte, vor geistliches Gericht gezogen, gezwungen ein gefeiertes Werk mit eigner Hand in die Flammen zu werfen, zur Klosterhaft verurteilt. Die Selbstbiographie des Schwergeprüften lässt trotzdem das Hochgefühl der früheren Zeiten noch durchklingen; sie ist eben keine Beichte im Sinne Augustins, sondern ein Appell an die Teilnahme der Mitwelt, der durch die ergänzende Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Heloise noch verstärkt werden sollte. Die rücksichtslosen Enthüllungen dieser Briefe sind ebenso wohl berechnet wie die vorsichtige Zurückhaltung, die Abälard bei aller Schärfe der Selbstanklage gelegentlich in der Biographie beobachtet. Von der grossartigen Unbefangenheit Augustins ist nicht die Rede. Hier sprach kein grosser Mensch, wohl aber ein Aristokrat des Geistes, um den bereits eine Ahnung von wirklich humanistischer Luft weht.

Ein gewaltiger Zug zur Welt, zur Macht, zum Wissen, zum Lebensgenuss geht durch die Kirche des XII. und XIII. Jahrhunderts. Und doch bezeugen eben

damals grossartige mönchische Reformbewegungen die noch vorhandene Lebensfähigkeit des alten asketischen Geistes. Und schon ehe die Bettelorden in einer bisher unerhörten Weise die Laienwelt zu selbsttätiger, nicht nur empfangender Teilnahme am religiösen Leben aufgeregt hatten, war bereits jene Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeit zur Mystik eingeleitet, deren geistiger Inhalt der theologischen Wissenschaft und deren Erscheinungsformen der Jahrhunderte lang gesteigerten und verfeinerten Askese entstammen. Ein so ungestörtes Ausreifen des Gemütslebens von der zarten frischen Blüte bis zum Überreifen, Süsslichen und zuweilen auch Fauligen war noch niemals dagewesen. Charakteristisch ist für diese Periode geistigen und moralischen Raffinements wie für die viel spätere uud reichere der modernen Romantik die höchst bedeutende, oft führende Rolle der Frau [28]. Seit dem XII. Jahrhundert nimmt die religiöse Selbstbiographie in den Kreisen der berühmten Visionärinnen und ihrer mitfühlenden Vertrauensmänner, die meist die Aufzeichnung besorgten, immer mehr einen ausgesprochen weiblichen Charakter an, indem an die Stelle der früheren Dämonenkämpfe und Höllenphantasien allmählich eine geistliche Erotik empfindsamster Art gesetzt ward und neben den weicheren Gefühlen auch ein gewisses Schönheitsbedürfnis, eine naive Freude an lieblichen Gestalten, schimmernden Farben, reichen Gewändern und Kleinodien sich offenbarte. Das Zeitalter der ritterlichen Kultur mit ihrem Minnedienst und ihren starken künstlerischen Neigungen ist bis in die Visionen hinein deutlich zu spüren, selbst bei der im Ganzen noch sehr herben und apokalyptisch gerichteten Hildegard von Bingen († 1179). Die umfänglichen Schriften, die unter ihrem Namen auf uns gekommen sind und in denen sich auch Ansätze zu einer Selbstbiographie finden, rühren in der uns vorliegenden Gestalt keinenfalls von der hochgefeierten Visionärin selbst her, sondern sind durch männliche Vermittlung aufgezeichnet und zum Mindesten beträchtlich umgemodelt worden. Von ihrer Zeitgenossin Elisabeth von Schönau besitzen wir, wieder durch Vermittlung ihres Bruders, des Abts Eckbert, ein förmliches Tagebuch über ihre Visionen mit genauer Angabe der Daten [29]. Später tritt die hier noch vorhandene Teilnahme an den grossen Kämpfen der Zeit immer mehr vor den rein persönlichen Beziehungen und Erlebnissen zurück; die Freundinnen und Freunde mystischer Beschaulichkeit spinnen sich förmlich ein in ihren engsten Kreisen und damit nehmen auch die autobiographischen Aufzeichnungen vielfach einen geradezu pathologischen Charakter an [30]. Die Heldinnen sind, sehr verschieden von jenen Frauen der Märtyrerzeit, in der Regel krank und schwach oder wenigstens durch Askese heruntergebracht; sie schildern oft ihre körperlichen Leiden mit peinlicher Sorgfalt. Durchaus weiblich ist dann das Schwelgen in bräutlichen und mütterlichen Gefühlen; denn neben Christus dem Bräutigam, zu dem ihr Verhältnis sich ganz nach dem Muster des höfischen Minnelebens gestaltet, beansprucht das

Christkind, seine Pflege, seine kindliche Anmut und Schalkheit einen grossen Platz in dem Traumleben seiner Verehrerinnen. Es wird von ihnen mit einer manchmal recht raffiniert anmutenden Naivetät gebadet, getränkt und geliebkost und bezeichnender Weise auch ausgefragt: wie es sich denn bei seiner Geburt und in den ersten Jahren gefühlt und betragen habe, ob es wahr sei, dass Joseph es in seine Hosen eingewickelt oder dass es einem der drei Könige ins Haar gegriffen habe, wohin denn die von den Königen geschenkten Kostbarkeiten gekommen seien [31]). Diese spielende Art überträgt sich auch auf die Männer, die in solchem Verkehr sich wohl fühlten. Es ist charakteristisch für die Umkehr des Verhältnisses, dass die Lebenserinnerungen Heinrich Suso's zuerst nicht von ihm selbst, sondern nach seinen Gesprächen, ohne dass er es wusste, von seiner »geistlichen Tochter« Elsbeth Stagel aufgezeichnet worden sind. Was sollen wir aber davon urteilen, dass Meister Heinrich von Nördlingen sich von seiner abgöttisch verehrten Freundin Margarethe Ebner einen ihrer abgelegten Schlafröcke erbat und auch wirklich trug? Denn das gegenseitige Anschwärmen und Verherrlichen ist hier unter anderen Formen eben so stark ausgebildet wie nachmals bei den Humanisten. Die Verfeinerung und Vertiefung des Gemütslebens, die sich ja von der Starrheit und Derbheit des früheren Mittelalters deutlich abhebt, war mit einer gefährlichen Verweichlichung erkauft worden. Heinrich von Nördlingen fühlt beim Schreiben an Margarethe einen sanftfliessenden Brunnen in seinem Herzen entspringen; er weint mit Genuss. Und der Laie Rulman Merswin von Strassburg verirrte sich bis zur völligen Erdichtung eines angeblichen grossen Gottesfreundes, den er zum Teil unter wirksamer Anwendung autobiographischer Erzählung zum Helden eines mystischen Romans machte [32]). Unnatur und Unwahrheit waren das Ende der mystischen wie der ritterlichen Empfindsamkeit.

Und doch war damals schon jene Bewegung der Geister in vollem Anzug, die zur Genesung führen sollte. Eine Wiedergeburt freilich nicht der Antike allein, aber für die Befreiung der europäischen Menschheit aus den beengenden Banden einer überlebten Ordnung der Dinge hat doch der neuerwachte Glaube an die Schönheit und Grösse des griechisch-römischen Altertums unschätzbare Dienste geleistet. Nirgends tritt uns das Ringen und die allmähliche Mischung des Alten und Neuen, des mittelalterlichen und des klassischen Geistes anziehender vor Augen als in den Werken Dante's, der ja gewiss nicht zu den Humanisten gezählt werden darf, aber doch wie ein Prophet der kommenden Weltanschauung mitten in scholastischer Denkarbeit und mystischer Sehnsucht die erhabenen Gestalten der antiken Dichter auf sich zuschreiten sieht und sich ihnen anreiht. Denn an stolzer Selbstherrlichkeit und Ruhmesliebe konnte es der gewaltige Florentiner des XIV. Jahrhunderts mit den Alten wie mit den Grössen der Renaissance aufnehmen. Nach Jahrhunderten geist-

licher Wissenschaft trat endlich wieder ein Laie auf den Plan, der die Bildung seiner Zeit voll und ganz beherrschte. Wenn seine Divina Commedia den würdigen und alles frühere unendlich überragenden Abschluss in der Entwicklung der Visionsliteratur darstellt, so führt die Vita Nuova, deren Gegenstand seine Liebe zu Beatrice ist, trotz ihrer mittelalterlichen Einkleidung in eine neue Welt[33]). Im engsten Zusammenhang mit der Mystik, überall mit scholastischen Spitzfindigkeiten und wunderlichen Gesichten durchsetzt, atmet doch diese kleine Erstlingsschrift Dante's eine natürliche Wärme der Empfindung und eine Freude an feiner Beobachtung des eignen Herzens, wie sie uns seit Augustin nicht mehr begegnet sind. Nur dass bei Dante das alles nicht einer Beichte überwundener Verirrungen gilt, sondern die Geschichte seiner Jugend uns menschlich so nahe bringt, dass davor die konventionelle Schwärmerei der ritterlichen Minnedichter nicht minder verblasst wie die sinnlich-übersinnliche Erotik der mystischen Klosterfrauen und Beguinen. Freilich wirkt das Mittel der Vision, dessen sich Dante noch nicht zu entschlagen vermag, trotz der Milderung zur Allegorie auf den modernen Leser fremdartig, aber der Kern, den diese krausen Traumspiele und künstlichen Allegorien nur halb verhüllen, ist höchst persönlich, individuell und darum allen Zeiten zugänglich.

Das Fehlen jeder Beziehung auf die öffentlichen Dinge in der Vita Nuova erinnert uns zurück an die Konfessionen Agustins, an die Entstehung der Selbstbiographie. Mit Dante und mit Petrarka, der seine Epistel an die Nachwelt schreibt, tritt sie in ein neues Stadium. Ihre ausschliesslich religiöse Zeit war vorüber wie das Monopol des Klerus auf die Wissenschaft. Sehen wir doch, wie schon im XII. Jahrhundert bei dem einen und andern geistlichen Schriftsteller das asketische Ideal abgeschwächt oder fast ganz zurückgedrängt erscheint. Aber es ist kein Zufall, dass Petrarka, der Vater des Humanismus, sein Buch de contemtu mundi, auch eine Art von Beichte, in die Form eines Zwiegesprächs mit Augustinus gebracht hat, wobei er freilich auf seine Liebe und seinen Ruhm trotz aller Bemühungen des Kirchenvaters nicht verzichten will. Die Belauschung des eignen Herzens ist christlichen Ursprungs. Was sie aber zu Tage gefördert hat und stes zu Tage fördern wird, ist — Dichtung und Wahrheit.

Der Wahrheit ohne Dichtung soll unser Lehren und Lernen an der Hochschule geweiht sein, oder sagen wir bescheidener: dem Streben nach Wahrheit. Dass dieses Streben heutzutage sich frei und unverkümmert betätigen kann, ist eine der schönsten Errungenschaften und Zierden unseres modernen Staatslebens. Unsere

bairischen Landesuniversitäten mögen in Erinnerung an alles Gute, was ihnen unter dem Walten eines Kunst und Wissenschaft schirmenden Herrscherhauses wiederfahren ist, mit dankbarer Verehrung in die Vergangenheit, mit freudiger Zuversicht in die Zukunft blicken.

Wir Erlanger aber haben noch das besondere Vorrecht, unseres allverehrten Regenten, des Prinzen Luitpold von Baiern, huldigend gedenken zu dürfen als unseres durchlauchtigsten

Rector magnificentissimus.

Anmerkungen.

1) Vgl. W. Wundt, Essays (Leipzig 1885) p. 135. Eine so feine Kennerin wie G. Sand urteilt (Histoire de ma vie, Paris 1876, I, 2): »L'étude du coeur humain est de telle nature que plus qu'on s'y absorbe, moins on y voit claire«. Über den modernen »roman d'analyse« und die »mémoires d'analyse« (Selbstbiographien) vgl. P. Bourget, La terre promise (1892) p. IV f. Viel zu günstig charakterisirt die Wahrhaftigkeit der Selbstbiographien R. Gottschall in Unserer Zeit X. 2 (1874), 661 f., dagegen sehr richtig das ihnen anhaftende pathologische Element.

2) Vgl. F. C. Baur in der Zeitschr. für wissensch. Theologie I, 459 ff.; Teuffel, Geschichte der röm. Literatur (5. Aufl.) § 272.

3) Vgl. A. Wiedemann, Ägypt. Geschichte I, 97; A. Erman, Ägypten p. 494; 671 ff.; F. Hommel, Geschichte Babyloniens p. 780; C. P. Tiele, babyl.-assyr. Geschichte p. 112 ff.

4) E. Rohde, der griech. Roman und seine Vorläufer, Leipz. 1876; über die Existenz von (nicht erhaltenen) psychologischen Romanen im modernen Sinn in der hellenistischen Zeit vgl. G. Thiele, Zum griech. Roman (Aus der Anomia. Archäolog. Beiträge, Berlin 1890, p. 124 ff.); F. Susemihl. Geschichte der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I (1892), 574.

5) Vgl. den Artikel von S. Baring-Gould, Early christian greek romances, in der Contemporary Review XXX, 1877; V. Schultze, Artikel »Legende« bei Ersch u. Gruber II. 42 (1888); Derselbe, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums II (1892) 79 ff.; die Praxis dieser Romandichter sehr gut auseinandergesetzt bei Th. Zahn, Acta Joannis (1880) p. XLIX ff. Näheres über den Mönchsroman bei H. Weingarten (Zeitschr. f. Kirchengesch. I, 1877); H. Usener, der heil. Theodosius (1890); W. Israël in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXIII, 145 ff.

6) Vgl. die Stelle des Theodoretus in der Vorrede zu seiner *φιλόθεος ἱστορία* (Migne, Patrol. series graeca LXXXII col. 1292, hiezu vgl. ebd. col. 1448 ff.; 1465); die V. Macarii Romani in latein. Übersetzung bei Rosweyde, Vitae patrum (Antw. 1628) p. 224 ff. Über die Rolle der Löwen vgl. ausser den oben angef. Beispielen die Legenden der Maria Aegyptiaca, des Cyriakus, Georgius Chozebita u. a. m. Sprechende Vögel in der Legende des Makarius Romanus; in der Gesch. des Zosimus (bei Robinson, Texts and studies II. 3, Cambr. 1893, p. 86 ff.) werden selbst Wolke und Wind redend eingeführt. In den Icherzählungen tritt der wirkliche oder angebliche Verf. bald mehr bald weniger mit seiner Person hervor; manchmal dient sie nur zur leichten Einkleidung und Verbindung des Erzählten, in andern Fällen werden wieder zusammenhängende Erzählungen in der ersten Person eingeschoben, wie in den Legenden der ägyptischen Maria, des Cyriakus, des Makarius Romanus, vielfach in den Sammlungen der Büssergeschichten (Rufinus, Palladius u. s. w.).

7) Vgl. Baring-Gould p. 867 ff.; Zahn, Acta Joannis; R. A. Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten I. (1883).

8) Aus der grossen Zahl verwandter Legenden seien ausser Pelagia (H. Usener, Legenden der Pelagia, Bonn 1879) nur die ägyptische Maria (vgl. H. Knust, Legenden der h. Katharina und der h. Maria Aegyptiaca, Halle 1890) und die Büsserin Pansemne beispielsweise hervorgehoben. Häufig ist die männliche Verkleidung, wie bei Pelagia, Thekla, Euphrosyne, Susanna, Apollinaris Syn-

electica. Die »teilweise lüsterne Färbung« begegnet sowohl in den Mönchsromanen (K. Müller, Kirchengeschichte I, 1892, p. 213), als auch anderwärts; über das Ungesunde in dem übertriebenen Kultus der Virginität A. Harnack, Dogmengesch. III (1890), 198 A. 1. Anknüpfung der Märtyrergeschichte von Galactio u. Episteme an einen Roman von Achilles Tatius: Baring-Gould p. 871 f.

9) Vgl. Harnack III, 97 A.; über die Anwendung auf Petrarka A. Lasson in den Preuss. Jahrbüchern LXII (1888), 431. Die höhere Wertung des Einzelnen als eine Folge des Christentums charakterisirt vortrefflich Lotze, Mikrokosmus III³, 361.

10) Von so schwachen heidnischen Ansätzen zu religiöser Selbstbiographie wie bei Apuleius, will ich ganz absehen. Vereinzelte Mitteilungen über den eignen Lebensgang bei Porphyrios und Eunapios. — Vgl. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erl. 1882; bes. p. 18 ff.; 73 ff.; 105 ff.

11) Über Ephraem's (in verschiedenen Fassungen überlieferte) autobiographische Erzählung vgl. Le Blant, les actes des martyrs (1872) p. 170 ff.; die 99 Gedichte des Gregor von Nazianz, die sich auf seine Person beziehen (darunter namentlich zu beachten περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον), bilden das 2. Buch seiner Poesien; nicht wenige tragen apologetischen Charakter. Die »Memoiren« des Dioskuros (Mitteilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzh. Rainer IV, 63 ff.) und die sogenannte »Tragoedie« des Nestorius (bei Irenaeus Comes), beide nachaugustinisch, fallen nicht in den Rahmen dieser Darstellung.

12) Harnack III, 66; vgl. seinen Vortrag über die Konfessionen, Giessen 1888; ferner Zeitschrift f. Philosophie XCIII, 170 ff.; XCIX, 124 ff.; histor. Zeitschr. XXXII, 271; 278; Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 326 ff.; 337 A 1; G. Boissier, la fin du paganisme I (1891), 339 f.; A. Ebert, Gesch. der Literatur des M. A. I² (1889), 218 ff.

13) Gute Zusammenstellung antiker Höllenfahrten bei Rohde, der griech. Roman p. 260 A. 3; vgl. E. Norden in der Allgem. Zeitung 1893, Beil. Nr. 89; über eine heidnische Apokalypse E. Zeller, Vorträge III (1884), 52 ff. Einen bekannten heidnischen Visionär charakterisirt H. Baumgart, Aelius Aristides (1874).

14) Darüber, dass der »Hirt« des Hermas nicht den Romanen beizuzählen ist, Zahn, der Hirt des Hermas (1868) p. 80; auch Baring-Gould p. 863. Über die Akten der Perpetua u. Felicitas vgl. die Ausgabe von Harris und Gifford (1890) sowie (in der Hauptfrage abweichender Ansicht) Robinson, Texts and studies I (1891) Nr. 2. Ausserdem z. B. die Acta SS. Montani, Lucii, Juliani u. s. w. (vgl. Harris u. Gifford p. 27), die passio SS. Jacobi, Mariani et aliorum, die vita et passio S. Caecilii Cypriani episcopi (vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 729 f.; 820); über Timotheus und Maura: Le Blant p. 239 f. Über den Eindruck der Visionen Harris u. Gifford p. 6: »it is the visions that have impressed the Church«. Auch in den apokryphen Apostelgeschichten mit Vorliebe das visionäre Element gepflegt (Lipsius a. a. O. p. 8).

15) Vgl. hierüber z. B. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen II (1885), 245 f.; Usener, Theodosius p. XX ff.; E. Zeller in der deutschen Rundschau LXXIV (1893), 195; 214 ff; (namentlich auch über die Gewohnheit pseudonymer Veröffentlichung, die ja eine uralte ist und z. B. in der ägyptischen Literatur die Regel bildet, E. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens, 1887, p. 128); auch Zahn der Hirt des Hermas p. 88 ff.; Harnack, altchristl. Lit.-Gesch. I, XXVI. Über die Entwicklung der Legende, namentlich ihrer Verwendung im Gottesdienst, vgl. Ebert bei Ersch u. Gruber I, 341 ff.; C. Horstmann, altengl. Legenden (1881), Einleitung. Für ihre Weiterbildung nach der phantastischen Seite hin sind besonders die Kelten von Einfluss.

16) Für die Fälschungen des M. A. braucht wohl nicht erst auf einzelne Beispiele verwiesen zu werden. Vgl. G. Ellinger, Das Verhältniss der öffentl. Meinung zu Wahrheit und Lüge im X., XI. und XII. Jahrh., Berl. Diss. 1884; B. Lasch, Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im M. A. Breslau 1887.

17) Vgl. C. Fritzsche, die latein. Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts; ein Beitrag zur Kulturgesch. (in Vollmöller's Roman. Forschungen Bd. II. III; 1886/7).

18) Über die Confessio des hl. Patrick vgl. Zimmer in der Zeitschr. für deutsches Altertum XXXV, 79 Anm.; J. von Pflugk-Harttung in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern III (1893), 71 ff. Über die an den Geist französischer Memoiren gemahnende Art des Sulpicius Severus: Ebert I², 336; über Gregor von Tours ebd. 570 f. Gregor gibt hist. Franc. VIII. 15 die kurze Selbstbiographie des Diakons Vulfilaich, den er zum Erzählen nötigt, im Wortlaut. Autobiographische Notizen z. B. bei dem Byzantiner Menander Protektor (vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantin. Literatur p. 51 f.), bei Beda, hist. eccles. V. 24, bei einer vornehmen Dame der Karolingerzeit in den für ihren Sohn bestimmten Aufzeichnungen (vgl. Bondurand, le manuel de Dhuoda, 1887).

19) Sackur, die Cluniazenser I (1892) p. V.

20) Über R. vgl. A. Vogel, R. von Verona u. das X. Jahrh. 2 Bde. 1854; Ebert III, 380 ff. Die »praeloquia«, in denen er bereits mit seinen Geständnissen beginnt (Vogel I, 89), sind c. 936 verf., der »dialogus confessionalis cuiusdam sceleratissimi — Ratherii« 957 (ebd. 226 ff.), die »qualitatis coniectura cuiusdam« 966 (ebd. 329 ff.). Auch in der »phrenesis« 952 und in »de proprio lapsu« und »de otioso sermone« 964; (ebd 200; 298 ff.) findet sich Hiehergehöriges.

21) Petrus Damiani, Opuscula XI. 19.

22) Vgl. ebd. passim; Petri Venerabilis abb. Cluniac. de miraculis libri II (z. B. I. 2; 6; 10; 23; 27; II. 32). Der heil. Dunstan lässt eine in einer Vision gehörte Antiphonie gleich nach dem Erwachen aufzeichnen, sammt der Melodie (V. Dunstani § 29).

23) Rodulfus Glaber, historiarum liber V. 1; hiezu E. Gebhart, l'état d'âme d'un moine de l'an 1000 (Rev. des deux mondes III. 107, 1891, p. 600 ff.). Zahlreiche Visionen schon in der Vita S. Odonis (des ersten Abts von Cluny, † 942) von seinem Schüler Johannes, der sowohl seinen Helden selbst z. B. seine Jugendgeschichte erzählen lässt als auch eigne Erinnerungen gibt (vgl. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, saec. V., pag. 148 ff.; 164 ff.; 172; 178 ff.); er sagt: »ea nimirum scribere bene complacuit, quae quasi de alio narrante ex eius ore sumpsi et meae memoriae commendavi«.

24) Über Otloh und seine Schriften vgl. B. Pez im Thesaurus anecdotorum III, X ff., Mon. Germ. SS. IV. 521 ff.; XI, 377; S. Riezler, Gesch. Baierns I (1078), 497 ff.; Lasch a. a. O. p. 52 f.; 61 f.; auch K. Werner, Gerbert (1878) p. 240 ff. und K. Lamprecht Deutsche Gesch. II (1892), 197 f.; über seine Visionen Fritzsche a. a. O. III, 349 ff. Seine Teilnahme an den zu S. Emmeram verübten Fälschungen vermutet Heinemann (Neues Archiv XV, 336 ff.). Nach G. Gröber (Grundriss der roman. Philologie II. 1, 276) beginnt mit O. die geistliche Selbstbiographie nach dem Muster von Augustins Konfessionen. Stilistisch berührt sich jedoch O. mit diesem kaum; er zitirt überhaupt die Väter nur selten, Aug. z. B. im dialogus de tribus quaest. prolog; Cap. 4; V. S. Wolfkangi prolog; sonst ein paar Mal Gregor den Grossen und die Vita patrum (Legende). Autobiographisches enthalten folgende von seinen Schriften. de spiritali doctrina, das sich inhaltlich (vgl. Cap. 14; 17) mit Stücken des liber visionum und des libellus de tentationibus deckt; liber visionum (zw. 1062 und 1066); seit 1067: de confessione actuum suorum (= de tentat. I); de cursu spirituali (Cap. 21 = de tentat. I, mit geringen Abweichungen); libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis (pars I und II). Nicht uninteressant ist, dass O. seine Unterredungen mit dem Reichenauer Mönch Heinrich zuerst ohne Nennung ihrer Namen niederschrieb, der andere ihn aber bat, »ut et causam scribendi illustrarem prologo et utriusque personae, meae videlicet ac sui, memoriam patefacerem in dialogo«; dies geschah dann auch in dialogus de tribus quaestionibus (vgl. de tentat. II). — Der Propst Arnold, mit dem O. noch eine Zeit lang zu S. Emmeram zusammenlebte, hatte in der Vorrede seines Werks über den Klosterheiligen ebenfalls eine freilich kurze Selbstbiographie gegeben; auch er wird von der Vorliebe für die heidnischen Autoren geheilt, durch den

Tod eines Freundes (M. G. SS. IV, 543 ff.; vgl. Riezler I, 495 ff.); Autobiographisches auch II. 52. Visionen in der Vorrede und II. 47; 64 ff.

25) Guiberti de Novigento de vita sua sive monodiarum libri III; vgl. über ihn d'Achery, der bereits die Nachahmung Augustins hervorhebt (bei Migne, Patrol. lat. CLVI, 1047 f.); Wagenmann in Herzog's Realenzyklopädie V², 464; Hist. littér. de la France X, 439 ff. Autobiographische Notizen bei dem englischen Chronisten (—1141) Ordericus Vitalis, hist. ecclesiast. V. 1; XIII. 22 (wo er die Hauptdaten seines Lebens in Form eines Gebets zu Gott wiederholt). Die Geschichte seiner Bekehrung erzählt lebendig und mit Einflechtung bedeutsamer Visionen der ehemalige Jude und nachherige Prämonstratenser Hermann (Migne CLXX, 805 ff.). Die Erzählung des Abts Rupert von Deutz († 1135) von seinen eigenen Visionen, wobei er einmal auf Augustins Konfessionen Bezug nimmt (Migne P. L. CLXVIII, 1591), führt mit ihren reichlichen Küssen und Umarmungen bereits in die Zeit der mystischen Empfindsamkeit hinüber.

26) Über Giraldus Cambrensis († nach 1192) vgl. Lappenberg-Pauli, Gesch. von England II, 282; III, 880 f. Ausser den libri III de rebus a se gestis (in der Ausgabe seiner Werke, Lond. 1861 ff., Bd. I; vgl. Einleitung p. LXXXIX) und den invectiones geben auch verschiedene andere seiner Schriften Autobiographisches, meist in der dritten Person (im speculum ecclesiae dist. III. 6 spricht er in der ersten Person). Für seine klassische Bildung und Ruhmesliebe vgl. namentlich Opp. V, 3 ff.; VI, 7 ff.

27) Historia calamitatum; vgl. S. M. Deutsch, Peter Abälard (1883) p. 26 f.; 42 ff.; A. Hausrath, P. A. Ein Lebensbild (1893) p. V; 1 f.; 125 ff.

28) Was H. Brandes (Lit. des XIX. Jahrh. VI, 1891, p. 311) in Bezug auf die Periode der Romantik sagt, gilt ebenso für die Mystik des XIII. und XIV. Jahrhunderts.

29) Die in die V. Hildegardis aufgenommenen Icherzählungen der Heldin tragen, wie Preger (Deutsche Mystik I, 16) mit Recht bemerkt, »das Gepräge von Stücken einer Selbstbiographie der Hildegard«. Ihre Gepflogenheit z. B. im Scivias die himmlische Stimme ganze Abhandlungen vortragen zu lassen erinnert an Otloh (s. o.). Die Frage nach der Entstehung bez. Echtheit ihrer sehr umfänglichen Schriften ist noch keineswegs endgültig gelöst. Die Visionen Elisabeths von Schönau herausgegeben von F. W. C. Roth (1884). Über die Art der Aufzeichnung vgl. Hildegards Brief an Guibert von Gembloux (Pitra, Analecta sacra VIII, 1882, p. 331 ff.); hiezu A. von der Linde, die Handschr. der Landesbibl. in Wiesbaden (1877) p. 43 A. 1; 80 ff; 99; allg. d. Biogr. XII, 407 f., P. Weinhold, die deutschen Frauen, I², 81 ff.

30) Vgl. K. Müller in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, 122; Beispiele in Menge bei C. Greith, die deutsche Mystik im Predigerorden, Freib. 1861; bei Preger, deutsche Mystik I; II. Einen wesentlich andern, nichts weniger als weiblichen Charakter tragen trotz der visionären und erbaulichen Einschaltungen die autobiographischen Mitteilungen des Minoriten Salimbene von Parma; vgl. A. Dove, die Doppelchronik von Reggio (1873) p. 1; 4; Michael, Salimbene (1889) p. 22 f.; 49; 92.

31) Vgl. Ph. Strauch, Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen (1882) p. XXXVI f.; 89 f.; 99 ff.; hiezu Lochner, Leben und Gesichte der Christina Ebnerin (1872) p. 15.

32) Vgl. H. Denifle in der Zeitschr. f. Deutsches Altertum XXIV; XXV; Strauch in der Allg. Deutschen Biographie XXI, 459 ff. Über die ungesunde Sentimentalität der mystischen Kreise: R. Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben (1889) p. 59 f.; 72; über die unverkennbare Bereicherung und Verfeinerung des Gefühlslebens: Harnack III, 380 f.

33) Vgl. F. X. Wegele, Dante (3. Aufl. 1879) S. 115; 122.





